

Michał Rzeczycki

Krótką lista liberalnych cnót

M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu. Kategoria cnót liberalnych we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016, ss. 352.

W wieku XVII jednym z ważniejszych doświadczeń politycznych w Europie były wojny religijne. Bliskie związki religii z państwem, jakie odziedziczono po czasach średniowiecza, stały się zarzewiem wielu niezwykle krwawych konfliktów, jak np. z hugenotami we Francji lub wojna trzydziestoletnia na terenie dzisiejszych Niemiec. W dużej mierze w reakcji na te doświadczenia powstał liberalizm – kierunek polityczny, który postawił sobie za cel przede wszystkim takie urządzenie stosunków w państwie, aby gwarantowało ono pokój wewnętrzny, a jednostki mogły w nim cieszyć się bezpieczeństwem. Liberalowie zaproponowali oddzielenie tego, co polityczne od tego, co moralne. W ten sposób religia znalazła się w domenie życia prywatnego, a zatem poza zakresem dóbr, o które miał obowiązek się troszczyć rząd. W takim ujęciu jednak polityka została zredukowana do administrowania, co z kolei zrodziło pytania o najskuteczniejsze instytucje oraz procedury, dzięki którym stabilność państwa zostanie zachowana, prawa obywateli nienaruszone, a oni sami zaś będą wiedli życie bez wzajemnych konfliktów i obawy przed nadejściem zewnętrznej ingerencji.

Pierwszy szkic odpowiedzi na te pytania znajdujemy już w *Liście o tolerancji* Johna Locke’a, którego powszechnie uważa się za twórcę

Michał Rzeczycki (ORCID 0000-0002-6951-6932) – doktorant w Instytucie Filozofii UW, zajmuje się filozofią polityczną ze szczególnym uwzględnieniem myśli politycznej polskiego republikanizmu.

liberalizmu. Zdaniem tego filozofa troska o jakiegokolwiek dobra duchowe nie należy do kompetencji rządu. Władza publiczna bowiem została ustanowiona wyłącznie w celu zachowania i pomnażania dóbr doczesnych, do których należą: życie, wolność, integralność i nienaruszalność ciała, oraz do posiadania dóbr materialnych, takich jak włości, pieniądze, sprzęty itd.¹ W zakres kompetencji rządu nie wchodzi więc na pewno wyobrażenia poszczególnych obywateli na temat właściwej koncepcji dobrego życia. O ile w czasach Locke'a chodziło przede wszystkim o różnice w gruncie religijnym, o tyle z upływem czasu dość łatwo zasada ta została uogólniona na także na różnice moralne.

W naszych czasach, gdy liberalizm ma już swoją historię, można jednak zgłosić wątpliwość, czy polityka może poprzestać na tak ograniczonych zadaniach. Z pewnością bowiem liberalizm ma rację, kiedy głosi, że ochrona życia, praw i materialnego dobrobytu jednostek stanowi fundamentalne zadania dla polityki, ale czy rzeczywiście da się łatwo oddzielić moralność od polityki? Jeżeli bowiem członkowie społeczeństwa nie są w stanie zabiegać o jakiegokolwiek cnoty obywatelskie, które skłaniałyby ich do działania na rzecz dobra wspólnego, to czy same tylko procedury wystarczą do skutecznego funkcjonowania państwa? Właśnie to ostatnie pytanie zrodziło w XX wieku konieczność refleksji nad „neutralnością” liberalizmu w zakresie moralności. W wyniku tej krytyki proceduralny model liberalizmu został postawiony w ogniu krytyki. Pojawiły się bowiem głosy, wskazujące na konieczność istnienia kultury politycznej, kapitału społecznego i jakiejś wizji dobrego wspólnego życia, które zapewniłyby demokracji skuteczne funkcjonowanie². Jak bowiem twierdzono, same procedury i instytucje są daleko niewystarczające, aby sprostać wymaganiom efektywnej demokracji, która już

¹ Por. J. Locke: *List o tolerancji*, przekład L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 7.

² Por. R.D. Putnam: *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, s. 285; S. Macedo: *The Constitution, Civic Virtue, and Civil Society. Social Capital as Substantive Morality*, „Fordham Law Review” 2001, t. 69, s. 1573–1593.

na mocy definicji pociąga za sobą partycypację obywatelską i obywatelskie zaangażowanie w życie publiczne. Jeżeli te argumenty są zasadne, to czy należy w całości odrzucić liberalizm czy też wystarczy jedynie poddać rewizji niektóre z jego założeń? Jeśli zaś obrać tę drugą ścieżkę, to czy taka rewizja jest w ogóle możliwa i czy liberalizm można pogodzić z jakąś koncepcją publicznych cnót i wspólnego dobrego życia politycznego?

Na powyższe pytania w książce *W stronę republikańskiego liberalizmu* próbuje odpowiedzieć Marcin Gajek³. W poprzedzającym numerowane rozdziały *Wstępie* autor stawia hipotezę, że sprzeczność między wskazanymi w tytule tradycjami, tj. republikańską i liberalną, w istocie nie ma charakteru fundamentalnego, lecz pozorny, gdyż da się odnaleźć pomost prowadzący do ich pogodzenia. Jego zdaniem zarówno w liberalizmie, jak i w republikanizmie istnieje na tyle szeroki zestaw wartości, cnót i postaw, który przedstawiciele tych nurtów wspólnie cenią, że bez trudności mogą oni dojść do konsensusu w myśleniu o polityce.

Jednakże trzeba przyznać, że na liberałach ten ruch w kierunku republikanizmu został wymuszony m.in. właśnie przez krytykę, która ich spotkała. Liberalizm oskarżono bowiem o obniżenie standardów w polityce⁴, roztrwonienie dawnego kapitału cnót oraz o spowodowany wpływem liberalnego państwa zanik gotowości jednostek do podporządkowania się zbiorowości politycznej. Krytyka ta pochodziła przede wszystkim ze strony myślicieli komunitariańskich, takich jak Alasdair MacIntyre oraz Michael Sandel. Wskazywali oni, w kontrze do zakładanego w liberalizmie metodologicznego indywidualizmu, potrzebę ochrony wspólnot jako naturalnego siedliska kształtowania się tożsamości człowieka i jego charakteru. Uwagi komunitarian, zwłaszcza wspomnianego MacIntyre'a, zaowocowały renesansem koncepcji cnót jako kategorii w etyce, która wcześniej była zdominowana przede wszystkim przez język

³ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.

⁴ Por. L. Strauss: *Czym jest filozofia a polityki?*, w: *idem: Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przekład P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 61–106.

konsekwencjalistyczny lub myślenie w kategorii praw i obowiązków. Przywoływani przez autora współcześni myśliciele liberalni, jak np. Peter Berkowitz, Stephen Macedo oraz William Galston, spróbowali odpowiedzieć na zarzuty krytyków. Zwrócili się w tym celu ku refleksji nad samą tradycją liberalną. Myśliciele ci przypomnieli, że tacy filozofowie, jak John Locke oraz John Stuart Mill, również byli moralistami, a ich poglądów politycznych nie można traktować w zupełnym odłączeniu od ich przekonań moralnych. Należy więc wrócić do *Myśli o wychowaniu* Locke'a oraz do moralizatorskich uwag Milla z traktatu *O rządzie reprezentatywnym*, które pozwolą na dokonanie reinterpretacji liberalizmu. W ten sposób wspomniani autorzy pokazywali, że czysto proceduralne rozumienie liberalizmu jest błędne, gdyż w łonie tej tradycji obecna jest duża przestrzeń dla uznania politycznego znaczenia cnót obywatelskich oraz swoistej koncepcji dobrego życia.

Również Gajek sięga po przemyślenia Macedo i Galstona, stawiając przed sobą dwa cele. Powiada: „Pierwszym jest chęć przyjrzenia się kategorii cnót liberalnych przez pryzmat tradycji republikańskiej. Chciałbym poddać weryfikacji twierdzenie większości autorów posługujących się tą kategorią, jakoby miały one odrębny i specyficzny dla liberalizmu charakter. [...]. Po drugie, chciałbym przyjrzeć się raz jeszcze oby tradycjom myślenia o państwie i polityce (republikańskiej i liberalnej), poszukując swoistej syntezy. Wbrew twierdzeniu wielu liberałów twierdzę, że możliwa jest interpretacja republikanizmu w duchu pluralizmu, wolności i osobistej autonomii. Wbrew wielu konserwatystom i komunitarianom uważam, że możliwe jest rozumienie liberalizmu jako doktryny wspólnotowej, posiadającej umocowanie etyczne i bynajmniej nieobojętnej wobec zagadnienia charakteru obywateli zamieszkujących liberalne państwo”⁵.

W niniejszym tekście będę polemizował z powyższymi tezami Gajka. Nie mam zamiaru przeczyć istnieniu pewnego zestawu cnót, które

⁵ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 23.

liberałowie cenią. Byłby to oczywisty fałsz, którego łatwo dowieść, odwołując się chociażby do tolerancji, która bez wątplenia jest cnotą i jest ceniona przez myślicieli liberalnych. Co więcej, przekonuje mnie przywoływana przez autora teza, że z łona tradycji liberalnej da się wydobyć pewien zestaw stałych dyspozycji do działania na rzecz pożytku zbiorowości. Nie mam też zamiaru przesądzać, który z nurtów myślenia o polityce jest prawdziwy. Niemniej przedmiotem mojego sprzeciwu jest zastosowana przez Gajka metoda interpretacji, za pomocą której chce on uzgodnić ze sobą liberalizm i republikanizm. Polega ona na dowodzeniu, że istnieje pewien wspólny katalog wartości i postaw, które oba te nurty cenią. Choć bez wątplenia można mówić o tym, że tak republikanie, jak i liberałowie doceniają, na przykład, wolność lub rzady prawa, to jednak w tych tradycjach pojęcia te mają inne funkcje i odmienne znaczenie. O ile więc na pewnym poziomie abstrakcji da się znaleźć część wspólną dla liberalizmu i republikanizmu, o tyle zastosowanie takiej metody interpretacyjnej sprawia, że swoistość obu tych nurtów schodzi na dalszy plan.

Aby pokazać problematyczność przyjętej przez Gajka strategii interpretacyjnej, przyjmę przede wszystkim perspektywę republikanizmu klasycznego. Do jego głównych przedstawicieli można zaliczyć m.in. Arystotelesa i Cycerona. W ten oto sposób zamierzam wykazać, że tradycja republikańska jest bardziej złożona, niż autor omawianej książki chciałby to widzieć, a republikańska korekta liberalizmu, jeśli ten ostatni ma pozostać wierny swoim zasadom, może mieć bardzo ograniczony charakter. Zważywszy zatem na cel i przedmiot mojego tekstu postaram się ograniczyć cześć sprawozdawczą recenzji do niezbędnego minimum. Kluczowe dla uzasadnienia mojego rozumowania są treści przedstawione w rozdziale I (w którym autor charakteryzuje najważniejsze pojęcia dla tradycji republikańskiej) oraz w rozdziałach III, IV i V (w których mamy do czynienia z próbą uzgodnienia liberalizmu i republikanizmu). Po prezentacji treści każdego z powyższych rozdziałów będę zamieszczał swój komentarz zawierający wyjaśnienia, dlaczego po-

szczególne stwierdzenia Gajka uważam za niedostateczne z punktu widzenia domniemanego uzgodnienia obu dyskutowanych tradycji. Całość polemiki zaś zwieńczy ocena próby rekonyliacji republikańizmu z liberalizmem, której podjął się autor pracy *W stronę republikańskiego liberalizmu*.

Rozdział I jest poświęcony, jak już wspomniałem, przedstawieniu zasadniczego słownika republikańskiego. Na jego początku Gajek zamieszcza bardzo ciekawą uwagę, która wyznacza, jak sądzę, optykę całego dalszego wywodu. Otóż zauważa on, że tradycja republikańska obejmuje takich myślicieli, którzy zestawieni razem, niejednokrotnie przeczyliby sobie. Obserwacja ta stanowi przyczynek do polemiki z tezą Marcina Króla, według którego nie ma czegoś takiego, jak jedna tradycja republikańska⁶. Gajek wbrew tej opinii uważa, że u każdego autora republikańskiego istnieją konstytutywne elementy, które przesadzają o całości i odrębności tej tradycji myślenia o polityce. To przekonanie jest założeniem wyjściowym, na podstawie którego autor chce dowieść związku republikańizmu z liberalizmem. Jeżeli bowiem byłoby ono prawdziwe, a liberał, sięgnąwszy do własnej tradycji myślenia politycznego, byłby w stanie wyrazić własne stanowisko za pomocą republikańskiego słownika, wówczas Gajek mógłby pokazać, że liberalizm i republikańizm można ze sobą pogodzić. Zanim jednak przyjrzymy się tezom autora, konieczne będzie zdefiniowanie pojęć, które tworzą wspomniany słownik. Są to takie terminy, jak dobro wspólne, cnota, edukacja obywatelska oraz obywatel. Wszystkie one pozostają w ścisłej relacji ze sobą. Na czym polega ta logiczna zależność, postaram się pokrótce wyjaśnić poniżej.

Rzeczą najbardziej charakterystyczną dla republikańizmu jest przekonanie, że to cnota jest ostoją i miarą dobrego ustroju. Jak

⁶ W polemice z tezami Marcina Gajka będę bronił tezy Marcina Króla. Uważam, że główna linia podziału w łonie tradycji republikańskiej przebiega między klasycznym a nowożytnym republikaństwem. O ile bowiem w tradycji klasycznej z powodu nieobecności pojęcia suwerenności istniała szeroka swoboda konstruowania ustroju politycznego, o tyle republikaństwo nowożytny stanowczo opowiedziało się za suwerennością ludu na niekorzyść każdej innej formy organizacji wspólnoty politycznej.

powiedział Arystoteles: „Widoczne więc z tego, że państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się jedynie układem sprzymierzeńców, który od innych układów, zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami, różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz – jak się wyraził sofista Lykofron – rękojmią wzajemnej sprawiedliwości, bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli”⁷. W tym krótkim cytacie zawarta jest esencja republikanizmu. Ze słów greckiego filozofa wynika, że to cnota stanowi o tym, czy dany związek ludzki jest wspólnotą państwową. Innymi słowy, przestrzeń polityczna rzeczo-
pospolitej ma charakter substancjalny, a nie utylitarny. Państwo nie jest związkiem ani doraźnych, ani długoterminowych korzyści. Ten perfekcjonistyczny, czyli nastawiony na ćwiczenie się w cnocie, charakter republikańskiej przestrzeni politycznej pociąga za sobą konieczność myślenia o polis w kategorii wspólnoty celów i wspólnego życia. Prawo w takiej perspektywie nie może być ograniczone wyłącznie do zapewnienia pokojowej współpracy jednostek. Stabilność i obrona przed tyranją, owszem, są istotne, lecz stanowią jedynie warunek minimum godziwie urządzonej republiki. Istotą praw w myśli republikańskiej jest ich funkcja wychowawcza. Właściwy kształt ustaw i instytucji ma sprawić, że obywatele biorący udział w życiu politycznym będą ćwiczyli się w cnocie. W tym miejscu może jednak nasunąć się pytanie o zakres tej edukacji. Czy cnota dobrego obywatela jest tym samym, co cnota dobrego człowieka?

Arystoteles zwrócił uwagę, że w różnych ustrojach występują różni obywatele⁸. Każdy człowiek żyjąc w obrębie pewnego porządku politycznego podlega kształtowaniu. Inne cnoty wykształci w sobie dobry poddany króla Persji, a inne dobry obywatel ateńskiej polis. Jeżeli więc ostatecznym celem istnienia państwa „jest szczęśliwe życie”⁹, a szczęście jest także ostatecznym celem działania ludzkiego,

⁷ Arystoteles: *Polityka*, przekład D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 88.

⁸ *Ibidem*, s. 83–84.

⁹ *Ibidem*, s. 89.

to wynika z tego, że w najlepszym ustroju oba te cele będą zrealizowane wspólnie. Cnota wówczas jest nie tylko czymś instrumentalnym, co pozwala instytucjom państwowym spełniać właściwie swoje funkcje, lecz jest również zamierzonym efektem życia wspólnego. Dzięki uczestnictwu w owym wspólnym życiu politycznym człowiek może zaspokoić wszystkie swoje potrzeby i tym samym osiągnąć samowystarczalność.

Na podstawie tego krótkiego opisu można zobaczyć, w jaki sposób kolejne pojęcia republikańskie wzajemnie się warunkują. Opis ten zawiera bardzo maksymalistyczną wizję polityki, w świetle której samoograniczenie się państwa do funkcji rozjemczych i stabilizacyjnych oznaczałoby zrzeczenie się statusu państwowości w ogóle. W jaki sposób zatem pogodzić tak rozumiany republikanizm z liberalizmem? Otóż, w toku wywodu Gajek stara się dowodzić, że obie tradycje, wbrew wszystkim różnicom, mają korpus wspólnych dóbr, dzięki którym opozycja między tymi nurtami jest pozorna. Należą do nich wolność, cnota, indywidualizm oraz pluralizm. Uważam, że autor ma rację, gdy mówi, że republikanizm również ceni wolność lub indywidualizm. Będę jednak twierdził, że jeżeli zachodzi jakakolwiek tożsamość w rozumieniu tych kategorii między ujęciem republikańskim a liberalnym, to występuje ona jedynie na poziomie samej nazwy. Indywidualizm według republikańców a indywidualizm według liberalistów to pojęcia, które mają zupełnie inne definicje i pogodzenie ich ze sobą nie jest możliwe.

Rozdział III Gajek zaczyna od podkreślenia konstytutywnego dla polityki znaczenia wolności. Bez wątpienia jest to dobro fundamentalne w praktyce współczesnych państw demokratycznych, w których wolność jest rozumiana przez pryzmat autonomii jednostki. Takie ujęcie akcentuje indywidualizm, swobodę realizacji prywatnych koncepcji dobrego życia oraz pluralizm, który jest ich naturalną konsekwencją. Wydawać by się mogło, że nie ma tu miejsca na myślenie w kategoriach wspólnego i odgórnie narzuconego sposobu bycia ze sobą. Jednak zdaniem autora problem jest jedynie pozorny. Republikanizm bowiem stanowi pierwszą dojrzałą teorię polityczną,

która odkryła rozumienie polityki jako przestrzeni wolności. Gajek podkreśla za Hannah Arendt¹⁰, że w starożytnym ujęciu wolność była możliwa jedynie w obrębie polis. *Oikos*, czyli gospodarstwo domowe, było sferą biologicznej konieczności, w której panowały hierarchiczne stosunki władzy pod rządami pana domu. Dzięki wyjściu w świat polityki człowiek odrywał się od uwarunkowań egzystencji materialnej i wchodził w świat wolnych i równych. Widać tu wyraźnie, na co Gajek zwraca uwagę, przeciwstawienie sfery prywatnej sferze publicznej, a zarazem wzajemne powiązanie równości i wolności. Jak powiada autor: „Izonomia zapewniała *isotes* (równość), nie dlatego jednak, że wszyscy ludzkie rodzili się, czy też byli stworzeni jako równo, lecz właśnie dlatego, że z natury (*psysei*) nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła uczynić ich równymi na mocy swego prawa (*nomos*). Równość istniała więc tylko w specyficznym świecie polityki, w którym ludzkie spotykają się jako obywatele, nie zaś jako osoby prywatne”¹¹.

W jaki sposób takie rozumienie wolności ma być obecne w liberalizmie? Otóż, zdaniem Marcina Gajka, który powołuje się na Petera Berkowitza, wolność jako sposób życia jest osiągnięciem wymagającym od jednostek specyficznych cnót lub pewnych przymiotów umysłu i charakteru, takich jak refleksyjny osąd, empatyczna wyobraźnia, samodyscyplina, zdolność do kooperacji i tolerancja. Innymi słowy, wolność i będące jej wyrazem prawa polityczne są czymś, co wymaga nieustannej troski, wysiłku i pielęgnacji, ponieważ oba te dobra niezwykle łatwo stracić. Przyjmijmy, że tezy te są prawdziwe. Można by sądzić, że *prima facie* udało się autorowi wskazać na istniejący w łonie liberalizmu związek między cnotami. Wolność jest możliwa tylko dzięki cnotom. Jednakże powyższe twierdzenie w perspektywie obu dyskutowanych nurtów, czyli republikanizmu i liberalizmu, ma inne znaczenie. Przywołany bowiem zestaw cnót liberalnych wskazuje, że nieodłączne od nich rozumienie wolności

¹⁰ Por. H. Arendt: *Kondycja ludzka*, przekład A. Łagodzka, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa 2010, s. 43–52.

¹¹ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 132–133.

jest ograniczone do zapewnienia pokojowej kooperacji jednostek i pozbawionej agresji zdolności do dyskusowania spraw wspólnych. Na przykład, tolerancja, będąca cnotą *par excellence* liberalną, jest dyspozycją cierpliwego znoszenia tych jednostek, których przekonania możemy uważać za błędne lub nawet za szkodliwe. Jej celem jest zagwarantowanie, że w sytuacji pluralizmu aksjologicznego nie dojdzie do pozaprawnych utarczek lub samosądów między obywatelami, których światopoglądy wzajemnie się wykluczają. Jeżeli więc przyjmujemy, że celem państwa jest zapewnienie pokoju, to w wypadku państwa liberalnego termin „pokój” będzie tożsamy ze stabilizacją wewnętrzną.

Zupełnie inaczej ma się sprawa w myśli republikańskiej. Z wyżej przywoływanego cytatu z Arystotelesa wynikało wprost, że sama stabilność to za mało, aby dany związek uznać za wspólnotę państwową. Na poparcie tej tezy można użyć przykładu dowolnej współczesnej organizacji, jak organizacja pozarządowa lub partia polityczna, które również mają wewnętrzne przepisy i też muszą zachowywać w swoim łonie stabilność. W klasycznej myśli politycznej pokój panujący wewnątrz państwa jest analogiczny do pokoju panującego wewnątrz duszy ludzkiej. Tę relację bardzo dobrze ilustrują słowa Cyncerona, który w *Obronie Aulusa Kluencjusza Habitusa* napisał: „Umysł i duch, mądrość i zamiary państwa złożone są w prawach. Jak ciała nasza wyzute z umysłu, tak państwa wzute z praw częściami swoimi, jakoby nerwami, krwią i członkami, władać nie są w stanie. Urzędnicy są sługami urzędów, sędziowie tłumaczami praw, my zaś wreszcie z tej przyczyny niewolnikami praw jesteśmy, abyśmy wolnymi być mogli”¹². Mając z kolei w pamięci słowa Arystotelesa, że człowiek osiąga samowystarczalność jedynie na poziomie wspólnoty państwowej, trzeba też przyjąć, że wolność republikańska nie ogranicza się jedynie do stanu pokoju wewnętrznego, lecz

¹² „[...] mens et animus et consilium et sententia civitatis posita est in legibus. Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine leges uis partibus, ut nervis et sanguine et membris, ut non potest. Legum ministri magistratus, legum inter pretes iudices, legum denique id circo omnes servi sumus ut liberi esse possimus”. M.T. Cicero: *Pro Cluentio*, 53, przekład własny, <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/cluentio.shtml>> [dostęp: 27 czerwca 2019 roku].

równie dobrze odnosi się do stanu duszy, w której namiętności zostały okiełznane. Przecież Stagiryta nie mówił o samowystarczalności w ekonomicznym rozumieniu tego słowa. Skoro szczęście człowieka wyraża się najpełniej w cnocie zwanej *megalopsychia*¹³, czyli stanie słusznej dumy z bycia cnotliwym, a celem istnienia państwa jest szczęście, to wynika z tego, że celem republikańskiej polityki jest człowiek, który realizuje pełnię swojej eudajmonicznej natury. Żaden liberał tak wysokich wymagań państwu nie stawiał. W ujęciu liberalnym bowiem cnota staje się sprawą prywatną. Ta zmiana jest związana z zasadniczym przewrotem, który dokonał się w myśli nowożytnej. Zwraca na to uwagę również sam Gajek, gdy pisał o instrumentalizacji cnoty w nowym republikanizmie Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych¹⁴, a przykład ten jest sam w sobie bardzo dobrą ilustracją złożoności tradycji republikańskiej. Nowożytność przyniosła ze sobą istotne przewartościowanie relacji między tym, co prywatne a tym, co publiczne. Sfera prywatna, związana dotychczas z dziedziną *oikos* – gospodarstwa domowego, stała się teraz przestrzenią intymności, osobistych przekonań i prywatnych koncepcji dobrego życia¹⁵. Ekonomia zaś – integralną częścią nowo powstałej sfery społecznej. Państwa z kolei zaczęły profesjonalizować swój aparat administracyjny, który osiągnął sprawność i możliwości kontroli daleko przekraczające to, z czym ludzie mieli do czynienia w średniowieczu. Tak rozumiana centralizacja aparatu państwowego była niezbędna ze względu na prowadzenie przez władców kierunkowej polityki gospodarczej, której wszelkie dalsze posunięcia rządu miały być podporządkowane¹⁶. Następujące po tych przemianach nowe koncepcje republikańskie znacznie się z tego powodu różniły od antycznych wyobrażeń na temat polityki. Kluczowe stało

¹³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przekład D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 96.

¹⁴ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 49.

¹⁵ Por. H. Arendt: *Kondycja ludzka...*, s. 58–70.

¹⁶ Proces ten opisuje na przykładzie likwidacji wpływów Hanzy w Londynie oraz budowy państwowego monopolu na handel sukniem w postaci Merchant Adventures Company Jürgen Habermas, por. J. Habermas: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekład W. Lipniuk, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 80.

się zapewnić jednostkom wolności, której zagrażała potęga coraz silniejszych i lepiej zorganizowanych państw. W przywołanym przez Gajka republikanizmie amerykańskim cnota, choć jej znaczenie jest podkreślane, ma jedynie rolę służebną względem państwa, podczas gdy od życia politycznego nie oczekuje się już, że będzie ono przysposabiało obywateli do cnotliwego życia¹⁷.

Kolejną kategorią, która wynika z dotychczasowych analiz republikanizmu, jest zbiorowe samostanowienie. Oto w przekonaniu zwolenników republikanizmu to dzięki polityce człowiek emancypuje się ze sfery konieczności i z poddanego staje się obywatelem. Poddanym jest bowiem ten, kto podlega władzy, obywatelem zaś – ten, kto ma udział w rządach. Skoro więc w przestrzeni politycznej ludzie są wolni i równi, ponieważ zniknęły pionowe stosunki władzy, to owa przestrzeń ta zyskuje miano *koine* – tego, co wspólne; co podlega zbiorowemu rządzeniu przez obywateli. Zdaniem Gajka jest to punkt, w którym tradycja republikańska najbardziej zbliża się do myśli liberalnej. Na poparcie tej tezy autor cytuje Stephena Macedo, który powiada: „Istotą liberalnego ideału rządów prawa jest przywiązanie do takich form władzy, które są «poziome» i wzajemne, a nie «pionowe» i mające charakter zarządzania; mamy w nich do czynienia z samorządnymi obywatelami oraz urzędnikami rządowymi poddanymi temu samemu prawu, a nie z suwerenem – twórcą prawa i jego poddanymi otrzymującymi prawo jako dane”¹⁸. Źródłem wspomnianego tu przywiązania ma taki układ stosunków jak właśnie w antycznym modelu przestrzeni publicznej jako sfery ludzi wolnych i równych. Na podstawie tego modelu oraz definicji obywatela XVII-wieczni demokraci sformułowali zasadę suwerenności

¹⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć różnicę w rozumieniu wolności, z jakimi mamy do czynienia w ramach republikanizmu. Na przykład, jedna ze współczesnych koncepcji autorstwa Philipa Pettita interpretuje republikańską wolność w kategoriach braku zewnętrznej dominacji. Można mieć wątpliwości, w jaki sposób takie rozumienie wolności ma się do koncepcji klasycznych, które kładły duży nacisk na podporządkowanie się jednostki wspólnocie politycznej. Por. P. Pettit: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 51–79.

¹⁸ S. Macedo: *Cnoty liberalne*, przekład G. Łuczkiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 59; cyt. za: M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 143.

ludu, która uczyniła ogół członków wspólnoty fundamentem wszelkiego autorytetu politycznego. Gajek ma oczywiście rację, mówiąc, że zarówno republikanizm, jak i liberalizm, cenią sobie „poziome” i wspólnotowe formy władzy. Jednak na tym podobieństwo między nimi się kończy. Klasyczna, na przykład Arystotelesowska, definicja obywatela jako tego, kto ma udział w rządach, nie określa bowiem zakresu partycypacji we władzy. Innymi słowy, dla klasycznych republikanów całkowicie akceptowalnym jest twierdzenie, że lud może mieć (a czasami nawet, że powinien mieć) jedynie udział w części rządów, nie zaś w całości. Przecież ani Arystoteles w *Polityce*, ani Cynceron w dialogu *O państwie* nie uznali monarchii za ustrój wypaczony. Gajek ma rację, gdy mówi, że republikańskie rozumienie wolności silnie wiąże się z pojęciem autonomii¹⁹. Jednak w sensie klasycznym zadość autonomiczności obywatela czyniło już oddanie mu jedynie części władzy. Było tak chociażby w wypadku rzymskiego zgromadzenia ludowego. Inaczej mają się rzeczy w odniesieniu do nowożytności. Ukute wówczas pojęcie „suwerenność” uczyniło z ludu wyłącznego i nieodwołanego depozytariusza źródła władzy politycznej, co było sformułowaniem logicznie znacznie silniejszym od wyżej wspomnianej republikańskiej definicji obywatela. Przejście między modelem antycznym a nowożytnym widać bardzo dobrze u Marsyliusza z Padwy, którego rozważania polityczno-prawne zawarte w *Obrońcy pokoju* stanowią cenzurę między starym a nowym. Padewczyk, komentując Arystotelesa, pominął pedagogiczny wymiar praw, a pojęcie dobra wspólnego zdefiniował przede wszystkim w kategorii pokoju jako ładu społecznego²⁰. Przejął również od Stagiryty pojęcie samowystarczalności w odniesieniu do wspólnoty politycznej, choć znacznie wzmocnił jego sens. Odtąd nie oznaczało ono już tylko stanu zapewniania wszystkich potrzeb, tak materialnych, jak i etycznych, obywateli państwa. W ujęciu Marsyliusza doskonała wspólnota stała się samowystarczalna również w znaczeniu

¹⁹ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 145.

²⁰ Por. Marsyliusz z Padwy: *Obrońca pokoju*, przekład W. Seńko, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 37–45.

prawomocności – stała się jedynym źródłem własnego autorytetu, nie potrzebując żadnej innej sankcji, tj. kościelnej lub boskiej²¹. Uważam, że to właśnie pojawienie się pojęcia suwerenności doprowadziło w warstwie metapolitycznej do konfliktu między poddany-ami a monarchami. Skoro bowiem pojęcie źródła władzy politycznej zostało określone, to pytanie o to, kto w państwie jest ośrodkiem suwerenności, nasuwało się samo. Klasyczny republikanizm zachowywał swobodę konstrukcji ustrojowej, czego chyba najlepszym przykładem była koncepcja rządu mieszanego, złożonego z pierwiastków różnych form ustrojowych.

Kolejnym terminem, które ma być wspólne dla republikanizmu i liberalizmu, jest według Gajka „indywidualizm”. Termin ten autor rozumie przede wszystkim w kategoriach kształtowania własnej tożsamości i pracy nad swoim charakterem. Choć nie należy mylić tak pojętego indywidualizmu z identycznie brzmiącą nazwą poglądu, według którego jednostka jest pierwotna względem wspólnoty, uważam, że ich związku nie da się tutaj całkowicie pominąć. Gajek rozważania na ten temat zaczyna od spostrzeżenia, że „[...] liberalne przywiązanie do indywidualizmu i wolności jednostki znajduje współcześnie swój wyraz m.in. w pojęciu autokreacji, która oznaczać ma nieskrępowane uwarunkowaniami społecznymi poszukiwanie oraz konstruowanie własnej tożsamości”²². Oznacza to samodzielne określanie tego, kim jestem oraz samodzielny wybór własnego ideału dobrego życia. Zdolność do takiego samookreślenia się nazywa Gajek cnotą indywidualizmu. W jego przekonaniu jest to gotowość do wzięcia odpowiedzialności za własny los i swoje postępowanie, dzięki czemu znaczenie cnoty indywidualizmu staje się bliskie kantowskiej definicji oświecenia jako wyjścia z niepełnoletności. Zdaniem autora pracy *W stronę republikańskiego liberalizmu* takie rozumienie indywidualizmu wcale nie jest sprzeczne z tradycją republikańską. Przeciż jednym z jej głównych reprezentantów był Sokrates, który hasłem przewodnim głoszonych przez siebie

²¹ Por. *Ibidem*, s. 75–49; 115–121.

²² M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 148.

poglądów uczynił frazę „Poznaj samego siebie!”, tym samym czyniąc namysł egzystencjalno-moralny integralną częścią refleksji filozoficznej. Komentując ten fakt, Gajek przyznaje rację cytowanej już H. Arendt, która uważa, że Sokrates osłonił zależność między właściwym byciem z samym sobą a właściwym byciem z resztą wspólnoty. Ten, kto nie nauczył się być z samym sobą, nie nauczy się również bycia z innymi ludźmi. Wynika z tego, że obowiązek samopoznania nie jest związany jedynie z dobrem prywatnym osoby, lecz ma również implikacje polityczne. Gajek uważa, że jeżeli to rozumowanie jest poprawne, to tradycyjnie przeciwstawianie sobie klasycznej wspólnotowej tradycji republikańskiej i indywidualistycznej tradycji liberalnej powinno zostać przemyślane. Drugą przesłanką bowiem w tym rozumowaniu, obok współistnienia obowiązku samopoznania w owawianych tradycjach, ma być praktyczny wymiar cnót politycznych w myśli klasycznej, których treść niekiedy pokrywała się z cnotami prywatnymi. Roztropność przecież stanowi cnotę zarówno prywatną, jak i publiczną, jest więc nie tylko jednostkowa, ale i wspólnotowa. Trudno zatem utrzymać tak ostrą opozycję, jak tę, którą odnaleźć można w słynnym eseju Benjamina Constanta²³, gdyż dobro prywatne nie jest sprzeczne z dobrem wspólnotowym. Nie sposób zatem powiedzieć, że klasyczny republikanizm skupiał się na dobru zbiorowości, a nowożytny republikanizm zaś akcentował dobro jednostki. Gajek na podstawie przekonania o ważności samopoznania dla życia publicznego oraz o braku istnienia sprzeczności między indywidualnym a zbiorowym obowiązkiem ćwiczenia się w cnotie wyprowadza wniosek, że pochwała indywidualizmu rozumianego jako ukształtowanie swoistości własnego charakteru obecna jest zarówno w tradycji republikańskiej, jak i w nurcie liberalnym.

Rozpatrzywszy powyższy podgląd autora prezentowanej pracy na dość wysokim poziomie ogólności, muszę mu przyznać rację. Żadna z omawianych teorii politycznych nie dążyła do pełnej uniformiza-

²³ B. Constant: *Wolność starożytnych, wolność nowożytnych*, przekład Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 73–85.

cji typów ludzkich. Nie mogę się jednak zgodzić z tezą, że wnioszek ten w zupełności wystarcza do pogodzenia republikanizmu i liberalizmu. Różnica antropologicznego punktu wyjścia oraz odmienne rozumienie prawa sprawiają, że indywidualność ludzka w obu wypadkach ma zupełnie inne przyczyny i funkcje. Aby to udowodnić, odwołam się najpierw do platońskiego *Kritona*. W dialogu tym osadzony i czekający na wykonanie wyroku śmierci Sokrates toczy rozmowę z Kritonem, przedstawicielem arystokratycznej młodzieży ateńskiej. Odwiedzający filozofa młodzieniec proponuje mu przekupienie strażników więziennych i pomoc w ucieczce. Sokrates w odpowiedzi na tę sugestię przedstawia argumenty na rzecz posłuszeństwa prawom i wydanemu nań wyrokowi nawet w sytuacji, gdy ów wyrok jest niesprawiedliwy. Najczęściej wyłożoną przez filozofa rację w omawianym dialogu interpretuje się w kategoriach kontraktu. Może się wydawać, że jest to intuicja słuszna. Sokrates bowiem mówi: „A cóż wówczas odpowiedziałyby prawa? «Sokratesie, czy nie zgodziliśmy się – my i ty – że uznajemy wyroki, jakie wydaje państwo?»²⁴. Po czym dodaje: „Głosimy też oficjalnie, że każdy Ateńczyk, gdy osiągnie pełnoletniość i przyjrzy się działaniu państwa oraz nam, prawom, jeśli chce ma swobodę zabrać swą własność i wyjechać, dokąd zapragnie, gdy nie będziemy go zadowalały²⁵. Jednak uważna lektura tego krótkiego dialogu wskazuje, że umowa, o której Sokrates wspomniał, nie ma nic wspólnego z kontraktem, który pojawił się później w myśli Thomasa Hobbes’a lub Johna Locke’a. Argument filozofa odwołuje się bowiem do specyficznej relacji, która łączy obywatela z prawami: „My bowiem zrodziłyśmy cię, wychowały, wykształciły, dały udział we wszystkich dobrach, z jakich z innymi obywatelami korzystkach²⁶. Relacja, o której mowa, ma więc charakter rodzicielski. Prawa dla obywatela są tym samym, co matka i ojciec dla dziecka. Tożsamość, którą członek wspólnoty

²⁴ Platon: *Kriton*, przekład R Legutko, Wydawnictwo Teologii Politycznej, Kraków – Warszawa 2017, s. 87.

²⁵ *Ibidem*, s. 91.

²⁶ Platon: *Kriton*, w: *idem: Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, przekład W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 328.

uzyskuje w ciągu życia, otrzymuje dzięki prawom. Złamanie ich, a tym byłaby ucieczka Sokratesa z więzienia, oznaczało by zatem wyrządzenie krzywdy własnemu rodzicowi, który dał swojej pociesze wszystko, co dobre, choć wydaje się, że teraz popełnił błąd. Zatem pojęcie umowy występujące w *Kritonie* jest bliższe temu, co wspólnie nazywa się racjonalną rekonstrukcją. Przecież trudno by uznać, że dziecko łączy z rodzicami kontrakt wychowawczy analogiczny do umowy handlowej, którą zawierają dwie świadome i racjonalne jednostki.

Z powyższego opisu płynie wniosek, że to oddziaływanie praw stanowi przyczynę charakteru obywatela. Owszem, istnieje tutaj przestrzeń na indywidualność, lecz nie można się zgodzić, że ma ona tak szeroki i swobodny charakter, jak to sugerowałyby liberalne pojęcia autokracji, ekspresji lub sprzyjania „otwartości umysłu oraz skłonności do eksplorowania alternatywnych koncepcji dobrego życia”²⁷. Wynika to nie tylko z opisanego wyżej porządku zależności między prawem a charakterem obywatela, lecz również z przesłanki, zgodnie z którą wspólnota jest czymś uprzednim względem jednostki. Mówi o tym Arystoteles w I księdze *Polityki*: „Z natury swojej państwo jest pierwiej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwszej od części; po rozpęknięciu się całości nie będzie nogi ni ręki, a tylko nazwa, jak wówczas, gdy ktoś ręką nazwał rękę z kamienia, bo martwa ręka będzie takiej samej natury. Istota każdej rzeczy leży przecież w jej zadaniu praktycznym i zdolności jego wykonania, jeśli więc już tych cech, to nie można powiedzieć, że to ta sama rzecz, lecz tylko coś, co tę samą nazwę nosi”²⁸. Obie te przesłanki prowadzą do wniosku, że państwo i prawa państwowe nie mogą być przedmiotem swobodnej manipulacji. Są one tworem natury, nie zaś woli ludzkiej.

Indywidualizm charakteru oparty na wolności do eksplorowania alternatywnych koncepcji dobrego życia, autokracji lub ekspresji jest możliwy dzięki założeniu indywidualizmu ontologicznego, czyli

²⁷ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 154.

²⁸ Arystoteles: *Polityka...*, s. 27–28.

uznaniu, że to jednostka jest pierwotna względem wspólnoty. Jest to z kolei teza, która stoi w centrum każdej odmiany liberalizmu. Może to zobaczyć na przykładzie rozważań Johna Locke'a, który w *Drugim traktacie o rządzie* kreśli wizję stanu natury, poprzedzającego stan społeczny i polityczny: „By właściwie zrozumieć władzę polityczną i wyprowadzić ją z jej źródła musimy rozważyć stan, w jakim wszyscy ludzkie znajdują się naturalnie, a więc stan zupełnej wolności w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka. Musimy też rozważyć stan równości, w którym cała władza i jurysdykcja jest wzajemna, nikt nie ma jej większej od innych”²⁹. Człowiek ze stanu natury wychodzi zatem z dwóch powodów: po pierwsze, żeby w społeczeństwie wprowadzić podział pracy; po drugie, żeby uniknąć samosądów wobec tych, którzy przekroczyli prawa natury, a więc dalszych nadużyć tego prawa. Rząd jednak powołany zostaje do ochrony uprawnień danych człowiekowi w stanie natury³⁰. Należą do nich prawo do życia, własności i wolności. Wszystko inne, w tym koncepcja tego, co jest dobrym życiem, zależną od osobistego uznania jednostek. Nie ma tutaj miejsca na publiczną edukację za pomocą praw i instytucji. Istnieje wszelako myśliciel liberalny, którego poglądy na pedagogiczną rolę praw są znacznie bardziej zniuansowane i przez to bliższe republikanizmowi. Mowa o Johnie Stuarcie Millu, na którego Gajek w toku swojego wywodu chętnie się powołuje. Czy można jednak pogodzić stanowisko Milla z tradycją republikańską? Trzeba wpieryw powiedzieć, że pogląd Milla jest świadomie eklektyczny, co wynika z przyjętego przez brytyjskiego filozofa sposobu rozumowania. Wyróżniał on bowiem cztery metody:

²⁹ J. Locke: *Drugi traktat o rządzie*, w: *idem: Dwa traktaty o rządzie*, przekład Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 165.

³⁰ Por. „Moim zdaniem, państwo, jako społeczność ludzi, zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych. Dobrami doczesnymi nazywam życie, wolność, całość i nietykalność ciała, jak również posiadanie dóbr materialnych, do których należą włości, pieniądze, sprzęty itd.” J. Locke: *List o tolerancji...*, s. 7.

1) metodę chemiczną – ustalanie związków przyczynowych za pomocą porównywania zaobserwowanych przypadków w świetle kanonów indukcji;

2) metodę geometryczną – sylogistyczne rozumowania od pierwszych zasad do praw szczegółowych;

3) dedukcyjną metodę konkretną lub fizyczną – wnioskowanie o skutku na podstawie nie jednego prawa przyczynowego, lecz kilku praw razem wziętych po uwzględnieniu wszystkich przyczyn mających wpływ na ostateczny skutek i w połączeniu z odnośnymi dla nich prawami;

4) metodę historyczną – najpierw indukcyjne wyprowadzenie empirycznych praw społecznych, a następnie ich „weryfikację” przez dedukcję z apriorycznych praw natury ludzkiej³¹.

Każda z tych metod, co sugerują same ich nazwy, ma zastosowanie w innych obszarach poznawczych. Najwłaściwsza dla nauk społecznych i politycznych jest metoda historyczna, która zaleca postępowanie w dwóch etapach. Sama indukcja, która stanowi pierwszy krok, jest niewystarczająca, gdyż uogólnienie, do którego prowadzi, staje się wiarygodne jedynie w świetle wcześniej przyjętej teorii ogólnej. Jak zaznacza Henry Magid, założenie, że ogólna teoria jest potrzebna, aby postęp ludzkości mógł stać się przedmiotem nauki, Mill wzięł od Augusta Comte’a³². Od tego samego filozofa Mill przejął również kategorię postępu, lecz nie rozumiał go jako nieuchronnego procesu historycznego. Jednak uznanie zmienności kontekstu i okoliczności sprawia, że metoda fizyczna również nie jest wystarczająca. Dlatego tak konieczny staje się podział nauk społecznych na dwie gałęzie. Pierwsza zakłada, że warunki poznania pozostają te same, ale pojawiają się nowe czynniki lub podmioty działania (np. ekonomia polityczna). Druga zaś próbuje określić powody, dla których zmieniają się same warunki (np. filozofia historii). W wyniku zastosowania tych metod oraz aplikacji pojęcia postępu Mill

³¹ Por. H.M. Magid: *John Stuart Mill*, przekład E. Cizewska, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego – Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2010, s. 797.

³² *Ibidem*.

porządkuje hierarchicznie znane ustroje polityczne, uważając proponowany przez siebie model rządu reprezentatywnego za najlepszy z możliwych. Postęp, jak to było już wspomniane, nie ma charakteru koniecznego procesu historycznego. Cofanie się w rozwoju może mieć miejsce. Jednak to właśnie postęp jest kryterium politycznym. Powiada bowiem Mill: „Nie ma postępu tam, gdzie to, co zyskuje pod pewnym względem, okupiony być musi kosztem przeważającej straty pod tym samym lub innym względem. Dążenie do postępu tak, jak to zostało opisane, stanowi całą wartość rządu”³³. W toku rozwoju historycznego to zatem forma ustrojowa jest tym, co pozwala pewnemu ludowi, który osiągnął już odpowiedni stopień rozwoju cywilizacyjnego, przejść do następnego stadium. Wyższość rządu ludowego, formy najbardziej zbliżonej do rządu reprezentatywnego, nad innymi ustrojami politycznymi wspiera się na dwóch zasadach. Pierwsza z nich to gwarancja, że „prawa i interesa czyje bądź wtedy z pewnością nie będą zaniedbane, jeżeli interesanci sami mają siłę i ochotę ich bronić”. Według zasady drugiej wzrost pomyślności jest tym większy i obszerniejszy, im „wyższe i rozmaitsze są przymioty ludzkie, na których jej rozwój polega”³⁴.

Obie te zasady mają *par excellence* liberalny charakter. Innymi słowy, obywatel pod rządem reprezentatywnym jest zmuszony do samodzielnej pracy nad sobą, której charakter bliższy jest wspomnianej autokreacji. Na mocy kategorii postępu i wspomnianych dwóch zasad projektowany przez Milla ustrój ziści się dopiero wtedy, gdy dany naród będzie na odpowiednim stopniu rozwoju, a jego członkowi będą się sami moralnie doskonalili dzięki szerokiej przestrzeni wolności, nie zaś pod wpływem praw, których forma wymusza kształtowanie własnej tożsamości. Na tej podstawie uważam, że związki myśli Milla z republikanizmem klasycznym są pozorne. Żaden bowiem pisarz republikański nie pojmował pracy w nad sobą w kategoriach autokreacji. Trudno też uznać, że kupiecka

³³ J.S. Mill: *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przekład G. Czernicki, M. Chyżyńska, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1995, s. 56.

³⁴ *Ibidem*, s. 76.

z proweniencji cnota przedsiębiorczości, którą Mill wychwala w rozdziale III³⁵ jako główny przymiot Anglosasów, jest typową cnotą republikańską.

W tym stanie rzeczy można stwierdzić, że republikanizm klasyczny nie tylko zawiera w sobie inną niż liberalna relację przyczynowo-skutkową między prawem a charakterem obywatela. Odmienna całkiem jest również w nich relacja między obywatelem a tradycją. Aby to udowodnić, wróćę jeszcze raz do postaci Sokratesa, którego postawę podczas wytoczonego mu procesu łatwo można zinterpretować jako sprzeciw rozumnej jednostki w stosunku do tyrani większości. W taki oświeceniowy sposób odczytują postać greckiego filozofa Martha Nussbaum w I rozdziale pracy *W trosce o człowieczeństwo*³⁶. Podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do *Kritona*, jak również w odniesieniu do *Obrony Sokratesa*, uważam, że liberalna interpretacja Nussbaum, choć trafna w kontekście jej pracy poświęconej edukacji i wartości krytycznego myślenia, nie ma zastosowania w odniesieniu do polityki. W mowie sądowej greckiego filozofa jest silny komponent konserwatywny. Kiedy bowiem Sokrates zapewnia Ateńczyków, że nie przestanie filozofować i pobudzać do myślenia obywateli, wypowiada następujące słowa: „mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nic dbasz i nie troszczysz się o to?”³⁷. Kolejność wymienianych dóbr nie jest przypadkowa. Sława, o której mówi Sokrates, była najwyższą wartością dla Greków, którzy upatrywali w niegaspamięci wielkich czynów, przechowywanych przez kolejne

³⁵ „Duch przedsiębiorczy i zuchwały, właściwy Anglii i Stanom Zjednoczonym, zasługuje na krytykę tylko ze względu na to, że na bardzo podrzędne przymioty wydatkuje swoją siłę. Sam w sobie jest on podstawą najpiękniejszych nadziei co do ogólnego podźwignięcia się ludzkości”. *Ibidem*, s. 82.

³⁶ M. Nussbaum: *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przekład A. Męczykowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2008.

³⁷ Platon: *Obrona Sokratesa*, w: *idem: Dialogi*, przekład W. Witwicki, t. I, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 568.

pokolenia, zadatku życia wiecznego. Filozof nie przedstawia swoim rozmówcom listy cnót, które gwarantują jak najszerszą przestrzeń jednostkowego działania lub zachęcają do ekspresji. Wymienione cnoty są katalogiem rozpoznanych jako powszechne wartości i to opierając się na nich, należy kształtować własny charakter.

Ostatnia teza Gajka, do której się odniosę, dotyczy wartości pluralizmu, który ma być podobnie ceniony tak przez liberalizm, jak i republikanizm. Autor pracy *W stronę republikańskiego liberalizmu* twierdzi za Wiliamelem A. Galstonem, że liberalna różnorodność nie musi, wbrew pozorom, pociągać za sobą koniecznej rezygnacji z pojęcia cnoty obywatelskiej, utożsamianej z lojalnością względem wspólnoty politycznej i jej fundamentalnych wartości. Jako przykład współistnienia różnorodności z publicznymi powinnościami Gajek podaje Stany Zjednoczone. Według niego „Amerykańska konstytucja prezentuje pewien wybór spośród wielu wartościowych celów, a jednocześnie tworzy swoistą sferę wewnętrznej nieokreśloności, jako że obejmuje wartości, które są uporządkowane w bardzo luźny sposób”³⁸. Dzięki temu jest możliwe bycie dobrym obywatelem pomimo głębokich różnic aksjologicznych pomiędzy członkami jednej wspólnoty politycznej. Społeczeństwo liberalne jest bowiem społeczeństwem różnych tradycji, wartości i subkultur. Nakłada to na obywateli obowiązek w ćwiczeniu się w tych wszystkich cnotach, które zapewnią pokój między jednostkami oraz wspomogą proces deliberacji. Człowiek zmuszony do wyboru w warunkach takiej wielości poglądów i ról społecznych zmuszony jest niejako do ćwiczenia się w tolerancji, umiarkowaniu, roztropności i racjonalności. Z pewnością na korzyść zamiarów autora przemawia fakt, że wszystkie te cnoty pomagają nie tylko zgodnie współpracować w życiu prywatnym, lecz mają także istotne znaczenie dla podstawowego narzędzia liberalnego procesu politycznego, którym jest ucieranie opinii w spluralizowanej przestrzeni publicznej.

W jaki jednak sposób można podobną różnorodność odnaleźć w republikanizmie? Otóż, Gajek stwierdza, że republikanizmowi

³⁸ M. Gajek: *W stronę republikańskiego liberalizmu...*, s. 211.

daleko jest do pełnej uniformizacji³⁹, a różnorodności obecnej w łonie tej tradycji dopatruje się w wielości ról społecznych. Oczywiście jest prawdą, że republikanizm nie stawia sobie za cel przemianę wszystkich obywateli w jednolitą zbiorowość. Jednak w biorąc pod uwagę użyte przez Arystotelesa przykłady w II księdze *Polityki*, trudno stwierdzić, że mamy do czynienia z czymś innym niż wielość zawodów i profesji, z których każda ma właściwą sobie cnotę. Filozof bowiem powiada: „Części składowe, z których ma powstać całość, muszą być różnego rodzaju, a równość polega na wzajemności świadczeń oraz odpłat i dlatego utrzymuje państwa, jak to wyłożyłem poprzednio w dziele o etyce. Nawet między wolnymi i równymi musi istnieć ta wzajemność czy kolejność świadczeń, bo nie mogą wszyscy równocześnie władać, lecz musi się dokonywać wymiana czy to corocznie, czy też według jakiegoś innego porządku lub czasu”⁴⁰. Trudno stwierdzić, w jaki sposób w tych słowach można odnajdywać pochwałę różnorodności w wydaniu liberalnym. Choć w wypadku obu tradycji dyskusja zajmuje istotne miejsce w proponowanych wizjach polityki, stan debaty liberalnej często jest stanem, w którym współwystępują ze sobą argumenty wzajemnie nieprzekładalne i wywodzące się z różnych nurtów myślowych. Siła liberalizmu polega właśnie na zaproponowaniu takiego modelu polityki, w którym nawet skrajne opinie mogą współistnieć bez ryzyka dla stabilności państwa oraz bezpieczeństwa obywateli. Właśnie z powodu pluralizmu i przerażenia możliwością konfliktu pierwsi liberałowie wyłączyli zagadnienie etycznej wizji wspólnego dla wszystkich obywateli modelu dobrego życia z polityki⁴¹.

³⁹ Trzeba tutaj ponownie zaznaczyć różnicę między republikanizmem klasycznym a nowożytnymi wariantami tego nurtu. Na przykład, Rousseau w swoim republikanizmie postulował likwidację sfery społecznej jako pośrednika między sferą prywatną a sferą polityczną. Miało to w jego zamierzeniu stworzyć przestrzeń dla wolnej i spontanicznej troski o dobro wspólne. Z powodu tego postulatu republikanizm Rousseau daje się interpretować jako koncepcja, która kładzie nacisk na znaczny stopień uniformizacji.

⁴⁰ Arystoteles: *Polityka...*, s. 45.

⁴¹ J. Shklar: *The liberalism of fear*, <<https://philpapers.org/archive/SHKTLO.pdf>> [dostęp: 27 czerwca 2019 roku].

Tymczasem w żadnym z klasycznych tekstów republikańskich nie znajdzie się aprobaty dla stanu społeczeństwa, które jest tak bardzo rozróżnione co do koncepcji dobra, jak to ma miejsce obecnie. Z całej zaś tradycji klasycznie republikańskiej tylko Rzeczpospolita Obojga Narodów musiała zmierzyć się z wielością opinii, która groziła pogromami lub wojną domową. Jednak wyjściem obranym przez ówczesnych uczestników życia politycznego tego państwa było zawarcie aktu konfederacji warszawskiej jako oficjalnej deklaracji pokoju między „rozerwanymi i różnymi ludźmi w wierze” i zachowanie wszystkich ustanowionych w historii urzędów i instytucji politycznych. Nie było mowy o stanie natury, od którego trzeba by było zacząć ustanawianie stanu politycznego.

Podsumowując całość prowadzonych powyżej analiz, uważam, że chociaż na pewnym poziomie ogólności tezy Gajka się bronią, to definicje poszczególnych pojęć, które miałyby wspólne republikanizmowi i liberalizmowi, stoją ze sobą w sprzeczności.

Po pierwsze, mimo że autor odwołuje się do wielu pisarzy republikańskich, w tym do cytowanych także przeze mnie pisarzy antycznych, to jednak pominięcie przez niego występujących między nimi różnic prowadzi do zatarcia złożoności całego nurtu. Jest to o tyle istotne, że republikanizm klasyczny oraz różne republikanizmy nowożytne, jak starałem się to wykazać, dzielą rozbieżności tak znaczne, że wzajemne uzgodnienie tych wariantów w obrębie jednego nurtu jest w gruncie rzeczy niemożliwe. Skalę różnic można zobrazować zestawiając tych spośród współczesnych autorów, którzy republikanizm interpretują w duchu klasycznym (Arendt, Pocock), oraz tych, których interpretacje ciążyą ku liberalizmowi (np. przywoływani przez Gajka Stephen Macedo, a także Pettit, Sandel).

Po drugie, republikanizm klasyczny ma szerszy katalog cnót, które nie ograniczają się do wzmocnienia kooperacji, inne są według niego funkcje prawa i całkowicie rozbieżnie rozumie się tu kształtowanie indywidualności.

Przede wszystkim jednak obie tradycje, republikańską i liberalną, różnicują fundamentalnie założenia antropologiczne. Pierwsza

akcentuje wspólnotę, podczas gdy druga za pierwotną uważa jednostkę. Żeby mój zarzut lepiej wytłumaczyć, odwołam się do ukutej przez Hansa-Georga Gadamera dystynkcji między historią filozofii jako historią problemów a historią filozofii jako historią pojęć⁴². Ta pierwsza bada różne zagadnienia filozoficzne w ciągłości historycznej, traktując, np. problem wolności, jako jedną kwestię dyskutowaną na przestrzeni wieków. Ta druga tymczasem niuansuje daną problematykę przez umieszczenie jej w kontekście konkretnej doktryny lub szkoły filozoficznej. Czym innym przecież jest wolność u stoików, a czym innym – w teologii chrześcijańskiej, a jeszcze czym innym w egzystencjalizmie Sartre'a. Analogiczne uwagi można zastosować do argumentacji Gajka. Nawet jeśli w dwóch nurtach myślowych znajdujemy współbrzące nazwy, to podejmując próbę ich uzgodnienia, trzeba upewnić się, że zgodność zachodzi nie tylko na warstwie leksykalnej, lecz również semantycznej. Z tego powodu uważam, że autor pracy *W stronę republikańskiego liberalizmu* nie uzasadnił przekonująco ani tezy o istnieniu jednej tradycji republikańskiej, ani tego, że tak rozumiany republikanizm można rzeczywiście pogodzić z liberalnym paradygmatem myślenia o polityce.

⁴² H.G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*, przekład K. Michalski, w: *idem: Rozum, słowo, dzieje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 90–106.